LA HISTORIA
DE LOS DIOSES
"Del bosque encantado al trono celestial:
el devenir de las divinidades"

LA HISTORIA DE LOS DIOSES

"Del bosque encantado al trono celestial:
el devenir de las divinidades"

Editor: Emilio Lospitao

Nuevos Paradigmas

https://paradigmanuev.wordpress.com/

Con aportación de IA

ÍNDICE

PRÓLOGO

I. LAS RAÍCES DEL MISTERIO

II. LA DIVERSIDAD DE LOS DIOSES

III. EL TIEMPO DE LAS MONOLATRÍAS

IV. EL UNO ABSOLUTO

V. EL ECLIPSE DE LOS DIOSES

EPÍLOGO

POSDATA

BIBLIOGRAFÍA

PRÓLOGO

Desde los albores del tiempo, el ser humano ha escuchado voces en el trueno, en el viento, en el murmullo de los árboles, en los sueños que interrumpen la noche con imágenes de otro mundo. Antes que los dioses tuvieran nombres, antes que las religiones tuvieran templos, normas o escrituras, hubo una pregunta implícita, silenciosa, tal vez la primera gran pregunta humana: ¿hay alguien ahí?

El mundo trascendente no nació con una respuesta, sino con una escucha. La trascendencia no se impuso desde fuera: emergió lentamente desde las grietas de la conciencia, como el agua de un manantial oculto. Lo sagrado no fue un dogma, sino una intuición. Un estremecimiento ante la muerte, ante el fuego, ante el relámpago. Un temblor ante lo inexplicable.

Y entonces, los dioses comenzaron a hablar…

Pero, ¿quién puso sus palabras en sus bocas? ¿Hablaron realmente, o fuimos nosotros quienes, en nuestra necesidad de sentido, les prestamos nuestra voz? En cada mandato divino, en cada tabla de la ley, en cada oráculo, quizás haya más de humanidad que de eternidad. Tal vez no sean los dioses los que hablan, sino los hombres que hablan en su nombre. Como ventrílocuos cósmicos, proyectamos nuestros anhelos, temores, odios y esperanzas en figuras invisibles que terminan por guiarnos… o por dominarnos.

Desde los susurros animistas que veían alma en cada piedra, hasta los dioses solares y guerreros de los imperios. Desde las diosas madre que gestaban la vida, hasta los dioses celosos que dictaban mandamientos. Un análisis de las religiones nacientes, organizadas, institucionalizadas, un recorrido por el pluralismo espiritual al monoteísmo absoluto, revela no sólo la historia de las creencias, sino también la historia del poder, del lenguaje y del deseo. Comprender por qué los dioses hablan es, en el fondo, comprender por qué nosotros necesitamos que hablen. Y quizás, al final del camino, podamos reconocer esa voz —no en lo alto del cielo ni en lo profundo del abismo— sino en el eco más íntimo de la condición humana.

Así, el lector está invitado no a una defensa ni a una demolición de lo divino, sino a una arqueología espiritual: a excavar bajo los templos, los mitos y las palabras, para encontrar allí no una respuesta, sino un eco. Un eco que

atraviesa los siglos y que aún hoy resuena, débil pero persistente, en el alma humana.

Porque tal vez los dioses hayan sido una invención. Pero quizás también, en el gesto de inventarlos, hemos dicho algo verdadero sobre nosotros mismos.

Prólogo del autor

I LAS RAÍCES DEL MISTERIO

1. El surgimiento de la conciencia simbólica

Mucho antes de que la historia comenzara a escribirse, el ser humano ya pintaba con ocre en las paredes de las cavernas. No pintaba lo que veía, sino lo que sentía. Lo que temía. Lo que deseaba provocar o aplacar. Aquella figura de un bisonte herido, aquel círculo solar, aquella espiral que gira hacia lo oculto: eran símbolos, no simples dibujos. Fue en ese gesto ancestral, al convertir el mundo visible en imagen evocadora, donde nació la conciencia simbólica.

Jean Clottes, especialista en arte rupestre, argumenta que las pinturas prehistóricas no eran simples decoraciones, sino expresiones rituales conectadas con lo espiritual. Clottes considera que estas obras revelan un pensamiento simbólico complejo, probablemente ligado a creencias chamánicas. (*La cueva de Chauvet*).

Con ella, emergió una nueva dimensión: la capacidad de atribuir sentido. La piedra ya no era sólo piedra: podía ser talismán, signo, mensaje. El mundo dejó de ser plano. Adquirió profundidad invisible, estratos ocultos, resonancias.

Ese fue el umbral invisible, la frontera que separa al animal del homo *religiosus*. Un abismo cruzado sin palabras, con pigmentos y silencios, pero que cambió para siempre la manera humana de habitar el mundo.

El surgimiento de la conciencia simbólica es uno de los grandes misterios y logros de la evolución humana. Supone el paso de una mente reactiva a una mente reflexiva, proyectiva y creativa. Gracias a ella, el ser humano pudo crear mitos, arte, moral, religión y ciencia: toda una realidad simbólica que trasciende lo inmediato y organiza nuestras vidas.

2. Muerte, sueño y la intuición de lo invisible

Dos experiencias marcaron para siempre el nacimiento de la trascendencia: la muerte y el sueño.

En la muerte, el cuerpo se enfría, pero algo parece escapar. Algo se va, aunque no se vea. Esa intuición —de que hay "algo más", algo que no muere con la carne— fue quizá la primera forma de trascendencia. El cadáver no es solo

carne inerte: es una ausencia que pesa. Por eso se le entierra, se le decora, se le despide. La tumba es el primer altar.

En el sueño, por su parte, el cuerpo duerme, pero la mente viaja, escucha, presencia, vuela. ¿A dónde va el alma mientras dormimos? ¿Quién nos habla en los sueños? Los sueños fueron para el primitivo lo mismo que los oráculos fueron para los pueblos antiguos: puertas a otro mundo, a otro estado del ser. La noche era sagrada no solo por su oscuridad, sino por lo que revelaba cuando los ojos se cerraban.

Ambas experiencias tejieron el núcleo de lo invisible: el alma, el más allá, el mundo de los espíritus.

Mircea Eliade estudió cómo muchas culturas tradicionales interpretaban el sueño como un viaje al otro mundo. También analizó la muerte ritual como un retorno al origen, un momento donde se desvela una realidad más profunda y sagrada. Para él, tanto sueño como muerte permiten al ser humano trascender el tiempo y el espacio ordinario. (*Lo sagrado y lo profano*)

3. La sacralidad sin nombre

Antes de que los dioses tuvieran nombres, hubo sacralidad. Un tipo de presencia que no se deja apresar con palabras. Una fuerza, una potencia, un estremecimiento, más que una entidad.

Lo sagrado, en sus inicios, no era una figura antropomórfica, ni una moral divina. Era un lugar, un momento, un objeto que se volvía intocable. El rayo que caía sobre un árbol lo consagraba. El nacimiento, la sangre, la luna: todos portaban un aura de misterio. Lo sagrado era lo que producía respeto, temblor, asombro. No se le podía mirar de frente.

Este fue el germen primigenio de toda religión: no una doctrina, sino una experiencia límite. Antes de la palabra “dios”, estuvo la sensación de que algo nos excede. No se trataba de explicar el mundo, sino de habitarlo con reverencia.

Martin Buber distingue entre dos modos de relacionarse con el mundo: “Yo-Ello” (objetivación) y “Yo-Tú” (encuentro). En el encuentro auténtico con el “Tú”, aparece lo que llama el Eterno Tú, una presencia sagrada que no se

puede definir ni clasificar. Este "Tú" es lo sagrado que no se nombra, pero que se vive en la relación profunda, en la apertura al otro.(*Yo y Tú*)

4. El alma del mundo: animismo y espiritualidad primordial

Para los primeros humanos, todo estaba vivo. Las montañas hablaban. Los ríos tenían intención. Los árboles sentían. Cada fenómeno natural era percibido como portador de alma, de presencia.

Esta cosmovisión —el animismo— no es una creencia entre otras. Es una forma de percibir, de estar en el mundo. Un modo en el que la separación entre sujeto y objeto no ha sido impuesta aún. El bosque no es un entorno: es un interlocutor. El animal no es un recurso: es un hermano. El trueno no es una casualidad atmosférica: es la voz de algo.

En ese mundo, no hay "dioses" como tales, sino espíritus, fuerzas, presencias. Son inestables, cambiantes, amorosas o peligrosas, como la naturaleza misma. Y con ellas se entabla relación, respeto, intercambio.

Mircea Eliade estudió la espiritualidad arcaica como una forma de conexión con lo sagrado que permeaba la totalidad del cosmos: montañas, árboles, ríos, animales y gestos humanos. Para él, el animismo no es una superstición, sino una experiencia fundante de lo real como sagrado. Revaloriza la espiritualidad primordial como una estructura simbólica que aún persiste en la conciencia humana.(*Tratado de historia de las religiones*).

5. Chamanismo, trance y comunión con lo otro

El chamán es el primer mediador. No es sacerdote, ni teólogo, ni profeta. Es un viajero entre mundos. Al borde de la locura o del éxtasis, atraviesa el umbral invisible, guiado por el tambor, la planta, el canto o el sueño.

En sus trances, habla con los espíritus, sana enfermedades, guía a las almas, restablece el equilibrio entre lo visible y lo invisible. El chamanismo no estructura una religión, sino que encarna un puente viviente entre planos.

El chamán no enseña dogmas. Vive la experiencia. Es testigo y emisario de un mundo que no todos pueden ver.

Claude Lévi-Strauss analiza el chamanismo como un sistema simbólico, parte del "pensamiento salvaje" que organiza el mundo en oposiciones (vida/muerte, cielo/tierra, salud/enfermedad). Para Lévi-Strauss, el chamán media entre polos opuestos, actuando como restaurador del orden simbólico y social. (*Antropología estructural*).

Mircea Eliade entiende al chamán como un técnico del éxtasis, un especialista en estados alterados de conciencia que viaja a otros mundos para sanar, guiar o revelar.(*Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*).

6. El mito como lenguaje iniciático

Pero para que la experiencia se transmita, se necesita narrarla. Así nace el mito: no como fábula ni superstición, sino como forma simbólica de verdad.

El mito no explica "cómo funciona" el mundo, sino por qué es sagrado. No se dirige a la lógica, sino a la conciencia profunda. Es memoria colectiva, metáfora viviente, ritual narrado. A través del mito, los pueblos ancestrales nombran lo innombrable, dan cuerpo a lo invisible, perpetúan lo sagrado. El mito no es invención. Es revelación poética. No busca convencer, sino recordar.

Para Carl Gustav Jung, los mitos son expresiones simbólicas del inconsciente colectivo. Son lenguaje cifrado de la psique profunda, donde el viaje mítico representa procesos iniciáticos del alma: individuación, integración de la sombra, contacto con el sí mismo. El mito no se interpreta racionalmente, sino que se vive simbólicamente, abriendo la conciencia.(*Arquetipos e inconsciente colectivo*).

Joseph Campbell ve el mito como un mapa simbólico de la transformación interior. El viaje del héroe es, en sí, un rito de iniciación universal: separación, prueba, muerte simbólica, resurrección y regreso con sabiduría. El mito, para él, es lenguaje del alma, que enseña sin dogma, a través de imágenes y arquetipos.(*El poder del mito*).

II DIVERSIDAD DE DIOSES

1. La matriz fértil: la Diosa y los orígenes del culto

Venus paleolíticas y cultos agrarios

Mucho antes de que la guerra necesitara dioses, la vida ya los había inventado. Las primeras divinidades reconocibles en el registro arqueológico no son patriarcas celestes ni dioses del rayo, sino figuras femeninas de senos abultados, vientres amplios y rostros sin rasgos definidos. Las llamadas Venus paleolíticas no son representaciones eróticas, sino símbolos de fertilidad, de abundancia, de misterio cíclico.

La tierra, en su capacidad de engendrar y alimentar, fue vista como una madre sagrada. A ella se le ofrecía, se le agradecía, se le pedía. El ciclo de la siembra y la cosecha no era sólo agrícola, era ritual. El cuerpo femenino se convirtió en metáfora de la tierra misma: fértil, generosa, sagrada, temible cuando sangra o no da fruto.

El culto a la Diosa no fue un matriarcado religioso en sentido estricto, pero sí revela una etapa donde la vida era el centro del misterio, no el castigo ni la obediencia.

El principio femenino de la creación

En muchas mitologías antiguas, la creación no nace del combate ni del mandato, sino de una gestación. En Sumer, Nammu, la madre primordial, da a luz al cielo y la tierra. En Egipto, Nut da origen al sol cada día. En Anatolia, en el valle del Indo, en la antigua Europa, la divinidad femenina precede al panteón patriarcal, no como subordinada, sino como principio generador.

La diosa no es sólo madre: también es reina, amante, protectora, destructora. Encierra la totalidad de los opuestos, como la naturaleza misma. Su culto no busca controlarla, sino honrar su misterio.

La posterior subordinación de lo femenino en las religiones organizadas no puede entenderse sin este antecedente: el desplazamiento de lo cíclico por lo lineal, de la gestación por la orden, de la madre por el padre que manda.

2. De la fertilidad al orden cósmico

Con la aparición de las ciudades, la figura de la diosa comienza a transformarse. Ya no es solo la tierra fértil, sino también la señora del cielo, del destino, del orden cósmico. Inanna en Sumer, Isis en Egipto, Astarté en Canaán, Deméter en Grecia: todas encarnan el poder de estructurar el universo, de imponer leyes naturales, de establecer los ritmos que dan sentido a la existencia.

El politeísmo que comenzaba a emerger heredó de la diosa esta percepción de que lo divino no solo crea, sino estructura y sostiene. Pero pronto, ese orden sería reclamado por dioses más jóvenes, más agresivos, más verticales.

Este tránsito se refleja en mitologías, prácticas rituales y sistemas de pensamiento desde el Neolítico hasta las grandes religiones históricas.

Marija Gimbutas, arqueóloga y mitóloga, plantea que las culturas antiguas (como la vieja Europa) veneraban una Gran Diosa ligada a la fertilidad, la tierra, la vida, la muerte y el renacimiento. Con las invasiones indoeuropeas, surge una visión patriarcal, guerrera y jerárquica, con dioses celestes, tronos y orden cósmico. Gimbutas interpreta este cambio como la transición de un mundo matrifocal al dominio del cielo masculino. (El lenguaje de la diosa).

Georges Dumézil estudia la estructura tripartita de las mitologías indoeuropeas: soberanía (jurídica y mágica), fuerza guerrera y fecundidad. Muestra cómo la función agrícola/fértil, aunque central en religiones arcaicas, es reorganizada y subordinada en mitologías más estructuradas (como las védicas o romanas), dominadas por la autoridad celeste o guerrera.(*Mito y epopeya*).

3. La edad de los muchos: nacimiento y expansión del politeísmo

A medida que las sociedades crecieron en complejidad, lo divino se fragmentó: ya no bastaba una sola deidad para explicar la totalidad del mundo. Cada aspecto de la vida, cada fenómeno natural, cada función social comenzó a tener su dios o diosa correspondiente.

Nacen así los panteones: sistemas jerarquizados de divinidades con nombres, poderes, narrativas y símbolos propios. En ellos, el universo se organiza como una gran corte celestial: hay un dios principal, sus consortes, sus hijos, sus rivales. El Olimpo griego, el panteón hindú, el de los dioses egipcios o nórdicos son cosmologías en forma de familia extendida.

Pero junto a ellos subsisten los dioses tutelares: protectores locales, dioses de ciudades, de tribus, de clanes. Cada comunidad establece una relación personal, emocional y práctica con su divinidad. Se le honra, se le alimenta, se le aplaca. La religión es vínculo, no solo creencia.

Mircea Eliade estudia cómo el paso del animismo a los politeísmos supone una sistematización del universo sagrado, con dioses que representan fuerzas de la naturaleza, roles sociales o arquetipos espirituales. Sostiene que el politeísmo es una forma de expresar la multiplicidad de lo sagrado sin perder la unidad de fondo. (*Lo sagrado y lo profano*).

Georges Dumézil descubre la estructura tripartita en las religiones indoeuropeas: soberanía (jurídico-sagrada), fuerza (guerreros) y fecundidad (productores). Estudia cómo el politeísmo refleja funciones sociales, políticas y espirituales, y no una simple multiplicidad sin orden.(*Mito y epopeya*).

4. Religión, ciudad y realeza

El politeísmo va de la mano con la organización social compleja. A menudo, el dios principal de una ciudad es también la justificación del poder del rey. Los templos no solo son centros religiosos, sino también económicos, judiciales y políticos. El dios garantiza el orden cósmico, y el rey lo representa en la tierra.

Cuatro autores desarrollan en profundidad este tema:

Georges Dumézil estudió el politeísmo indoeuropeo como un sistema funcional y jerárquico, donde los dioses representan las tres funciones fundamentales: soberanía, fuerza y fecundidad. El politeísmo, según Dumézil, refleja una organización social simbólica.(*Mito y epopeya*).

James George Frazer examina cómo el politeísmo surge de la evolución de ritos mágicos y animistas, y cómo los dioses fueron personificaciones de fuerzas naturales. Aunque su enfoque es más evolucionista, su trabajo es clave para comprender el politeísmo en términos antropológicos.(*La rama dorada*).

Joseph Campbell explora el politeísmo como un sistema de arquetipos psíquicos, donde cada dios encarna aspectos del alma humana. Ve en el politeísmo una forma de representar la multiplicidad de la experiencia espiritual. (Las máscaras de Dios).

Marija Gimbutas, que estudió culturas neolíticas europeas, dice que el politeísmo era matriarcal, simbólico, telúrico y orgánico. Para Gimbutas, el politeísmo refleja una espiritualidad enraizada en la naturaleza y la vida. (*El lenguaje de la diosa*).

5. Rituales, sacrificios y festividades

La religión antigua no es contemplativa: es acción, gesto, ceremonia. Lo sagrado se activa mediante el rito. Se le ofrece al dios lo que se espera recibir: frutos, perfumes, vino, canto, danza, y a veces, sangre.

El sacrificio —humano en sus formas más arcaicas, animal en su desarrollo posterior— no es barbarie, sino lenguaje: es la forma de recordar al dios su pacto con los hombres, de renovar el equilibrio cósmico.

Las festividades religiosas, por su parte, marcan el ritmo del año, conectan el ciclo agrícola con el ciclo celeste. Son momentos en los que el tiempo profano se detiene y el tiempo sagrado irrumpe, permitiendo la renovación del vínculo entre humanos y dioses.

Émile Durkheim ve los rituales como formas colectivas de reforzar la cohesión social, donde lo sagrado representa a la sociedad misma. Las festividades son momentos de reafirmación de la identidad comunitaria. (Las formas elementales de la vida religiosa).

René Girard propone que el sacrificio es un mecanismo cultural para contener la violencia mimética. Elige al chivo expiatorio como víctima para canalizar los conflictos y restaurar la paz social, volviéndose sagrado.(*La violencia y lo sagrado*).

Georges Dumézil ve los rituales y sacrificios como reflejos de una estructura tripartita funcional (sacerdotal, guerrera, productiva). Estudia las ofrendas y festividades en clave de orden social y cósmico.(*Mito y epopeya*).

6. Los dioses del poder: deidades guerreras y jerarquía celestial

En el tránsito de aldeas a imperios, algo fundamental cambió en el cielo. Las antiguas divinidades ligadas a la fertilidad, la lluvia, la maternidad o el ciclo agrícola comenzaron a ser desplazadas —o subordinadas— por dioses guerreros, armados y celestes, cuya autoridad ya no emanaba del don de la vida, sino del monopolio de la violencia y el derecho a imponer orden.

Donde antes se celebraba la danza de la vida, ahora se alzaban espadas, tronos, rayos, cetros. El dios pasó de sembrador a conquistador.

Marduk derrotando a Tiamat, Baal fulminando a sus rivales, Yahvé conduciendo ejércitos en el desierto, Ares desatando la furia en las llanuras de Troya: todos son ejemplos de esta mutación teológica en la que el poder y la guerra se elevan a lo divino.

Este cambio no fue solo cosmológico: fue profundamente político. A través de los dioses guerreros, la autoridad se legitimaba como sagrada.

Georges Dumézil propone la teoría trifuncional indoeuropea: soberanía (jurídico-sagrada), fuerza (guerrera) y fecundidad (productiva). Las deidades guerreras (como Indra, Marte, *Thor*) encarnan la segunda función: la fuerza, la defensa del orden, el heroísmo y la violencia ritualizada. Analiza jerarquías celestiales estructuradas en función del orden político y simbólico.(*Mito y epopeya*).

Para Mircea Eliade las deidades guerreras aparecen como agentes de renovación cósmica, muchas veces vinculados a ritos de paso, sacrificios o cataclismos regeneradores. Explora las jerarquías divinas como reflejo de una estructura arquetípica del cosmos, donde cada deidad ocupa un lugar funcional. (*Tratado de historia de las religiones*).

7. Pueblos nómadas y teologías de conquista

Mientras los pueblos agrícolas rendían culto a dioses madre, dioses del sol y de la lluvia, los pueblos nómadas y seminómadas —expuestos a conflictos constantes por territorio, agua o ganado— desarrollaron religiones donde el dios principal era un señor de los ejércitos, protector del clan, vengador, celoso, exclusivo.

Este patrón es visible en muchos lugares del mundo antiguo: entre los hebreos del desierto, los pueblos indoeuropeos que invadieron la India, los hicsos, los arios, los hititas.

Estas religiones no sólo justificaban la guerra: la sacralizaban. El combate se convertía en medio de revelación, en forma de obediencia. El enemigo no era sólo otro pueblo: era un adversario de los dioses. La guerra santa nació aquí, siglos antes de ser proclamada por imperios monoteístas.

El entorno económico y el estilo de vida influyen profundamente en la construcción de lo sagrado. Las sociedades agrícolas suelen desarrollar religiones cíclicas, de fertilidad y armonía con la tierra, mientras que las sociedades nómadas o conquistadoras construyen teologías exclusivas, jerárquicas y belicosas.

Yuval Noah Harari sostiene que la revolución agrícola no solo transformó la economía y la organización social de la humanidad, sino también su universo simbólico y religioso. Con la llegada de la agricultura, surge la necesidad de estabilidad, previsibilidad y control del entorno. Las nuevas religiones agrícolas se enfocan entonces en divinidades que rigen los ciclos cósmicos, el clima, la fertilidad de la tierra y la sucesión de las estaciones.Sin embargo, la aparición de sociedades más complejas, jerárquicas y conquistadoras, muchas de ellas con origen nómada o seminómada (como los hebreos, los indoeuropeos o los mongoles), da lugar a una nueva clase de religiosidad: religiones de conquista, centradas en dioses celosos, guerreros, patriarcales.(*Sapiens: De animales a dioses*).

8. El dios celeste y la verticalización del cielo

El politeísmo temprano era más horizontal: muchos dioses con poderes complementarios. Pero los dioses guerreros trajeron consigo otra revolución: la jerarquización absoluta del panteón. Uno se impone sobre los demás.

En Egipto, Amón-Ra eclipsa a otras deidades. En Babilonia, Marduk se convierte en el "rey de los dioses". En Grecia, Zeus encabeza el Olimpo. En la India védica, Indra se alza como señor de los cielos. En Israel, Yahvé pasa de ser "un dios entre otros" a "el único Dios".

Con esta transformación, el cielo ya no refleja la diversidad del mundo, sino la estructura del poder imperial: un dios supremo, rodeado de jerarquías, con

mensajeros, ministros, castigos y recompensas. Nace el dios legislador, juez, rey del universo.

Mircea Eliade habla del "Cielo como símbolo de trascendencia", y del dios celeste como expresión de un orden universal y eterno. El cielo es inmutable, superior, distante: por eso es sede de divinidades supremas y de jerarquías verticales. También de la estructura vertical del cosmos sagrado: cielo (lo divino), tierra (lo humano), inframundo (lo caótico). Este esquema se repite en múltiples culturas. (*Lo sagrado y lo profano*).

Jean-Pierre Vernant estudia cómo en el pensamiento griego el cielo y la luz (Zeus, Apolo) están ligados al orden, la razón, la legalidad. La verticalidad del poder es legitimada desde lo celeste. (*Mito y pensamiento entre los griegos*).

9. Teologías de la obediencia y domesticación de lo sagrado

El paso de la pluralidad a la supremacía conllevó también un cambio en la relación con lo divino. Ya no se trata de dialogar, ofrecer o agradecer, como en los cultos antiguos, sino de obedecer, temer, someterse.

Los dioses guerreros exigen fidelidad exclusiva, sacrificios mayores, normas morales. Su culto ya no es solo comunitario: es también normativo. Se controla la sexualidad, la comida, el sábado, el pensamiento. Lo sagrado se codifica, se reglamenta, se institucionaliza.

Pero a cambio, esos dioses prometen protección, victoria, eternidad. Así nació una alianza entre poder y religión que marcará toda la historia posterior: los dioses legitiman el poder, y el poder impone la devoción.

Este giro hacia el dios guerrero no destruye del todo las divinidades anteriores: muchas son absorbidas, rebautizadas o convertidas en "ángeles", "santos", "demonios" o simples leyendas. Pero lo que cambia es el centro de gravedad: el corazón de lo sagrado ya no es la vida, sino la ley; no es el ciclo, sino la conquista; no es el misterio, sino el mandato.

Michel Foucault no trata directamente sobre teología, pero analiza cómo el poder disciplina los cuerpos y las conciencias. Su idea del "biopoder" se ha usado para entender cómo ciertas religiones construyen sistemas de obediencia interna, no solo por temor a castigos divinos, sino por autovigilancia. (*Vigilar y castigar*).

III EL TIEMPO DE LAS MONOLATRÍAS

1. Dios entre dioses: la monolatría y el culto exclusivo

La monolatría surge en contextos donde un grupo humano, generalmente pequeño o desplazado, establece con una divinidad una relación intensa, contractual, exclusiva. No niega a los otros dioses —existen, pero son ajenos, irrelevantes o incluso enemigos. Lo esencial es que "nuestro dios es nuestro, y sólo a él debemos lealtad."

En este marco, Yahvé es llamado en la Biblia "el Dios de nuestros padres", "el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob", no el Dios de todos los pueblos. Su poder es soberano, sí, pero relacional, no universal. Solo después, con las conquistas y los exilios, comenzará a ser pensado como el único verdadero Dios.

Este paso intermedio es crucial: permite a los pueblos en peligro o en minoría construir una identidad sólida y resistente a través de su dios. El culto se vuelve más que religioso: es identidad étnica, memoria colectiva, bandera contra el olvido.

Uno de los rasgos más notables de las religiones monolátricas es la aparición de la exclusividad ritual como mandato divino. No basta con honrar al propio dios: hay que evitar cualquier sincretismo, cualquier coqueteo con los dioses vecinos.

El dios se vuelve celoso, vigilante, posesivo. Su amor se expresa como fidelidad exigente. La idolatría ya no es solo una desviación: es una traición. El culto se depura, se centraliza, se disciplina. Aparecen los profetas, los reformadores, los puristas.

Jan Assmann, uno de los más importantes teóricos del paso de la monolatría al monoteísmo radical, define la "distinción mosaica" como el momento en que se rompe con la religión cosmoteísta politeísta, y se instaura un dios único, celoso, que no tolera otros cultos. Explora cómo este giro produce una nueva forma de verdad religiosa, exclusivista y potencialmente violenta. (*La distinción mosaica*).

2. Reformas religiosas y centralización del culto

Muchos momentos clave de la historia religiosa antigua son reformas monolátricas: intentos por suprimir el politeísmo tolerante en favor de una devoción exclusiva. En Egipto, el faraón Akenatón (siglo XIV a.C.) intenta imponer el culto único al disco solar Atón, desplazando a Amón y al resto del panteón. En Judá, los reyes Ezequías y Josías intentan centralizar el culto en Jerusalén y eliminar santuarios rivales.

Estos movimientos suelen estar ligados a procesos políticos: centralizar el culto es también centralizar el poder. La unidad religiosa refuerza la unidad nacional. Pero también genera tensiones, resistencias, cismas.

La figura del hereje comienza a perfilarse, y con ella, el principio de exclusión teológica.

Thomas Römer explica cómo las reformas del rey Josías (siglo VII a.C.) tuvieron como objetivo centralizar el culto en Jerusalén, eliminando otros santuarios y unificando el culto a Yahvé. Sugiere que este proceso fue clave para construir una identidad religiosa e ideológica posexílica. También analiza la relación con el Deuteronomio, texto que habría servido como justificación teológica de esa reforma.(La Biblia hebrea: una historia crítica).

Richard Elliott Friedman, en el contexto de la hipótesis documental, propone que el Deuteronomio y su visión centralizadora provienen de círculos sacerdotales ligados a Jerusalén. Relaciona la reforma de Josías con la producción literaria del Deuteronomista, una figura clave en la consolidación de una teología de alianza exclusiva con Yahvé. (*¿Quién escribió la Biblia?*).

3. El canon

La centralidad de la escritura en las religiones monoteístas no solo responde a una cuestión de preservación textual, sino que se erige como un instrumento de poder y control sobre la memoria colectiva y, a su vez, sobre la identidad religiosa.

En momentos de crisis, como el exilio babilónico o las guerras contra las potencias imperiales, el pueblo de Israel comenzó a dar un giro hacia la escritura como salvación. La destrucción del Templo y la pérdida de la autonomía política provocaron una revalorización de la escritura sagrada como

el último refugio de la identidad religiosa. La memoria escrita permitió la resistencia cultural frente a la asimilación forzada por parte de los imperios, como el babilonio y más tarde el helenístico.

A lo largo de la historia del judaísmo, los textos sagrados fueron seleccionados y fijados, no solo por su valor teológico, sino también por su capacidad para consolidar una estructura de poder dentro de la comunidad. En este proceso de canonización, ciertos libros fueron considerados autorizados para definir la verdad religiosa, mientras que otros, considerados apócrifos o herejes, fueron excluidos. Michael Fishbane y Bruce Lincoln sostienen que la canonización de la Biblia hebrea no fue un proceso puramente teológico, sino profundamente político.

La creación de un canon sagrado no solo aseguraba la pureza doctrinal, sino que se convirtió en un instrumento político para reforzar la exclusividad religiosa. Yehezkel Kaufmann sostiene que la reforma religiosa de Josías, por ejemplo, que buscó centralizar el culto en Jerusalén, puede verse como un movimiento de consolidación identitaria, en el que el culto exclusivo a Yahvé fue acompañado de una fijación escrita que reforzaba la identidad religiosa israelita en términos absolutos.

En la historia de las religiones monoteístas, el canon no es solo una colección de textos sagrados; es la expresión escrita del poder divino que, a través de la exclusividad y la domesticación de lo sagrado, asegura la perpetuidad de una identidad religiosa. La escritura se convierte, así, en el último refugio de la comunidad religiosa en tiempos de crisis, pero también en el mecanismo más poderoso para la construcción de fronteras teológicas, sociales y políticas. El texto no solo preserva, sino que genera una realidad sagrada que ordena el presente y proyecta un futuro bajo las leyes divinas, convirtiéndose en un instrumento de control y resistencia simultáneamente.

4. La intolerancia como virtud teológica

La idea de la intolerancia como virtud no es una postura marginal en la historia del pensamiento teológico, sino que aparece una y otra vez, especialmente cuando la ortodoxia se percibe como esencial para la salvación o para la estabilidad del orden social. En ese contexto, la tolerancia se ha entendido muchas veces no como una virtud, sino como una debilidad o incluso una traición.

Aunque Agustín de Hipona (354–430) en un inicio fue más tolerante, con el tiempo defendió el uso de la coacción contra los herejes, especialmente en su lucha contra los donatistas. En Carta 93 y otras obras, justifica la persecución religiosa con el argumento de que "compeler a entrar" (Lucas 14:23) es un acto de amor que salva al extraviado. Frase representativa: "Más vale que entren en la Iglesia por temor que que se pierdan fuera por libertad."

Cipriano de Cartago (200–258), en su tratado De unitate ecclesiae, subraya que fuera de la Iglesia no hay salvación: extra Ecclesiam nulla salus.

En la Suma Teológica (II-II, q.11), Tomás de Aquino (1225–1274) justifica la pena de muerte para los herejes persistentes: "Si los falsificadores de moneda son castigados con la muerte, con mayor razón los herejes que corrompen la fe." Consideraba que la fe verdadera es un bien supremo, y su corrupción, una amenaza grave para la sociedad.

Bernardo de Claraval (1090–1153) aunque no participó directamente en persecuciones, promovió la cruzada contra los albigenses y defendió la lucha contra la herejía como forma de defender la Iglesia.

Martín Lutero (1483–1546), si bien comenzó pidiendo libertad de conciencia, más tarde fue implacable contra los anabaptistas y los judíos. En su texto Contra los asesinos y ladrones de campesinos (1525), defiende la represión violenta si es contra los enemigos de Dios.

Y Juan Calvino (1509–1564) justificó la ejecución de Miguel Servet en 1553, acusado de herejía (antitrinitarismo), defendiendo que la herejía es un crimen civil y espiritual. En *Defensio orthodoxae fidei,* argumenta que tolerar el error religioso es traicionar a Dios.

5. De lo exclusivo a lo universal: el umbral del monoteísmo

Con el tiempo, la monolatría madura hacia una idea mucho más ambiciosa: el dios que antes era "nuestro" comienza a ser proclamado como el único que existe. No sólo el más poderoso, sino el único real. Lo que era identidad exclusiva se transforma en pretensión de verdad universal.

Este paso, lento y cargado de tensiones, se da especialmente en el judaísmo postexílico, cuando los profetas del retorno afirman que los dioses de las naciones son "ídolos" y que solo Yahvé es Dios, creador del cielo y la tierra. El

monoteísmo ya no es solo práctica: es ontología, cosmología, negación radical de la pluralidad divina.

Visión filosófico-teológica del monoteísmo:

Para Levinas, el encuentro con el rostro del Otro (el prójimo, el vulnerable) es la raíz de toda experiencia significativa. No se parte del ser, como en la ontología tradicional, sino de la responsabilidad infinita hacia el Otro. Levinas ve en el monoteísmo bíblico (sobre todo el judaísmo) no simplemente una afirmación doctrinal de que "hay un solo Dios", sino una afirmación ética: "El Dios del monoteísmo es el que me llama a ser responsable del Otro." Este Dios no se impone por poder, sino por demanda ética. Es un Dios invisible, no apropiable ni reducible a categoría, cuya presencia se revela en el rostro humano. El monoteísmo, según Levinas, universaliza la responsabilidad: ya no se ama solo al miembro de la tribu, sino a cualquier ser humano.

Hans Küng, desde su visión ecuménica, considera que el monoteísmo, si bien históricamente ha sido excluyente, puede ser reinterpretado como principio integrador, fomentando un diálogo interreligioso fundado en valores compartidos. (*Proyecto de una ética mundial*)

IV EL UNO ABSOLUTO

1. La invención del Dios único: el monoteísmo en su forma plena

Con el monoteísmo, la idea de Dios da un salto cualitativo. Ya no es una figura más dentro de un mundo lleno de presencias invisibles. Ahora es el origen de todo, la causa de todo, el sentido de todo. Este Dios no compite con otros, los niega. Su unicidad no es numérica, sino ontológica: es el ser mismo, el fundamento, el "Yo soy".

El judaísmo postexílico es el primero en llevar esta afirmación hasta sus últimas consecuencias. Yahvé ya no es simplemente el dios de Israel: es el creador de los cielos y la tierra, el juez de todas las naciones, el único que realmente existe. Todo lo demás son "dioses falsos", proyecciones humanas, supersticiones, ídolos.

Este Dios único no es visible, no tiene forma, no habita un lugar específico. Es trascendente, inaccesible y sin embargo, íntimamente presente. Se revela a través de la palabra, no de la imagen. Aquí comienza el reino de la revelación sagrada.

Thomas Römer sostiene que la figura de Yahveh como único Dios absoluto fue una construcción paulatina, vinculada a crisis políticas como el exilio babilónico. Originalmente, Yahveh fue un dios tribal, uno entre muchos, que luego fue exaltado, absorbió atributos ajenos y se convirtió en el único. El monoteísmo israelita es, para Römer, una invención ideológica y teológica postexílica. (La invención de Dios).

Karen Armstrong recorre la evolución de la idea de Dios en el judaísmo, cristianismo e islam. Enfatiza que el Dios único fue una construcción gradual ligada a necesidades espirituales, políticas y sociales. Considera el monoteísmo una forma sofisticada de trascendencia ética, pero también generadora de exclusión.(Una historia de Dios).

2. Palabra, Ley, Alianza

En las religiones monoteístas, Dios habla. No murmura desde los árboles ni se manifiesta en visiones extáticas. Habla en forma de mandamientos, pactos, libros, profecías.

La relación con lo divino se estructura como un contrato moral: el ser humano debe obedecer, cumplir la Ley, mantenerse fiel a la alianza. La espiritualidad deja de ser comunión con la naturaleza o acceso al misterio, y se convierte en fidelidad a una verdad revelada. Esta centralidad de la palabra divina escrita marcará profundamente a las tres grandes religiones monoteístas: judaísmo (Torá), cristianismo (Evangelio) e islam (Corán).

La Palabra escrita es un hito fundamental en la historia de la revelación. En el contexto bíblico, se considera que Dios habla y luego esa Palabra se escribe: es transcrita, custodiada y transmitida. Pero al quedar fijada en un texto, la Palabra se distancia de su emisor, adquiere autonomía, y requiere interpretación.

Martin Buber no desprecia el texto bíblico, pero lo ve como memoria de un encuentro. La Escritura es testimonio del Tú divino, pero no lo contiene ni lo encierra. La presencia de Dios no se congela en letras, solo se sugiere. Cuando la Palabra se transforma en texto, corre el riesgo de volverse letra muerta, especialmente si es leída sin apertura existencial. La lectura auténtica es aquella que resucita el encuentro, que vuelve a oír el llamado del Tú a través del texto. Para Buber la revelación no es un dictado; es la presencia viva del Tú divino, que interpela y convoca. (*Yo y Tú*).

Para Ricoeur, la Palabra (oral o escrita) no es presencia inmediata, sino una mediación entre el sujeto y el sentido. En el caso de la Escritura (Biblia), la Palabra es un texto que debe ser interpretado, no simplemente obedecido.(*Del texto a la acción*).

3. El dios juez, padre y soberano

La figura de Dios se convierte ahora en una autoridad moral suprema, legislador universal, padre vigilante y juez eterno. Este Dios lo ve todo, lo sabe todo, lo juzga todo. Su amor es incondicional, pero también su exigencia.
Así, el monoteísmo no solo cambia la estructura teológica del universo: cambia la estructura psicológica del creyente. Se introduce la conciencia moral, la culpa, la salvación individual.

La culpa es una noción central en la experiencia religiosa y teológica, y su sentido varía significativamente según la imagen de Dios que predomina: juez, padre o soberano. Cada uno de estos "rostros divinos" enmarca y transforma la experiencia de la culpa, ya sea como quebranto de la Ley, ruptura del

vínculo filial o rebelión contra la soberanía divina. Está ligada al pecado estructural, a veces más que al personal: desafiar el orden establecido por Dios. Rudolf Otto refiere el sentimiento de culpa frente al numinoso como temor reverente ante la majestad ofendida.

En la teología cristiana el énfasis se traslada del castigo al perdón restaurador sobre la base del sacrificio expiatorio de la cruz. Por ello, la culpa no es solo objeto de juicio, sino ocasión para la conversión, y el perdón, aunque no niega la culpa, la transforma en posibilidad de gracia. El exégeta y teólogo católico Joachim Jeremias estudia la parábola del hijo pródigo como clave para entender esta imagen.

Desde un punto de vista existencialista, Jean-Paul Sartre afirma que la culpa emerge cuando nos evadimos de nuestra libertad radical y adoptamos la "mala fe". No hay excusas –insiste– "toda elección nos compromete. Sentimos culpa cuando nos mentimos a nosotros mismos al no asumir nuestra libertad". Sartre radicaliza la responsabilidad individual total: "Estamos condenados a ser libres."(*El ser y la nada*).

4. Religión y poder: hegemonía espiritual y orden imperial

A diferencia de las monolatrías, que eran religiones de pueblos concretos, los monoteísmos nacen con vocación universal. Su mensaje no es para un grupo, sino para todos los pueblos. Todos deben oír, entender, aceptar. La verdad revelada no es una opción más: es la única que salva.

De esta forma, la misión religiosa se convierte también en expansión cultural, política, civilizadora. La fe ya no es solo herencia: es conquista, conversión, persuasión, cruzada.
El monoteísmo es simultáneamente una revolución religiosa y una mutación política. Su proclama universal no solo espiritualiza el mensaje, sino que también unifica, normativiza y hegemoniza.

En el politeísmo, los dioses eran territoriales, tribales, simbióticos con sus pueblos. El monoteísmo (bíblico) rompe esta lógica: afirma un Dios absoluto, universal, sin rostro local. Este cambio es espiritual, sí, pero también geopolítico: introduce una religión de verdad única, que por su lógica interna tiende a unificar e imponer. Jan Assmann asevera que "el monoteísmo no tolera otros dioses: no solo niega su poder, sino su existencia misma". Es la invención de la intolerancia.

La universalización del mensaje monoteísta (en particular con Pablo y el cristianismo gentil) lleva a una cosmización de la fe: el mensaje es para todos, más allá de la etnia, la ley, el pueblo. Pero esta universalidad, si no se piensa críticamente, puede volverse un instrumento de dominación espiritual. Agamben va más allá y dice que el aparato litúrgico y eclesiástico produce el poder como gloria: la Iglesia no solo ejerce autoridad, sino que la hace visible, celebrada, incuestionable. "La universalidad del cristianismo no eliminó el poder, lo consagró." (*La distinción mosaica*)

5. Am Israel, Ecclesia, Umma: institucionalización de lo sagrado

Las grandes religiones monoteístas, aunque comparten una visión trascendente de lo divino, adoptan formas institucionales distintas para encarnar y mediar esa trascendencia en el mundo.

En el cristianismo, lo sagrado se encarna en el cuerpo de Cristo y, por extensión, en su comunidad: la Ecclesia. En su inicio una asamblea carismática, se transforma en institución jerárquica y sacramental, donde el acceso a lo sagrado se canaliza a través de los sacramentos, el clero y la doctrina, donde el Papa, los concilios y la tradición se convierten en custodios exclusivos de lo divino.

En el islam, lo sagrado se encarna en la comunidad de los creyentes unida por la fe en Allah y la obediencia a su revelación. La Umma no es solo religiosa, sino también política y jurídica. Desde los primeros califatos, la comunidad musulmana busca realizar en la historia el ideal coránico de justicia, equidad y sumisión a Dios. La sharía se convierte en forma concreta del orden divino, y la umma se piensa como unidad orgánica que trasciende etnias y territorios. A diferencia del cristianismo, no hay separación entre lo religioso y lo político: el poder secular es parte de la realización del proyecto sagrado.

En el judaísmo, lo sagrado se encarna en un pueblo elegido, en alianza con Dios desde Abraham y Moisés. Am Israel es una comunidad histórica y espiritual, unida no por territorio o política, sino por la Ley (Torá), la memoria y la práctica. Aquí lo sagrado se vive a través de la halajá, el estudio, la tradición oral y escrita, en un constante diálogo entre Dios y su pueblo. No hay una institución única centralizadora como el Vaticano o el Califato: la santidad

se despliega en la dispersión, en la repetición del texto, en la fidelidad cotidiana. (Hans Küng, *Judaísmo*, *Cristianismo*, *Islam* - trilogía).

6. Verdad única y violencia sacralizada

La relación entre Verdad única y violencia sacralizada ha sido profundamente explorada por pensadores que cuestionan cómo el monoteísmo o cualquier sistema que postula una única verdad absoluta puede convertirse en fundamento de exclusión, intolerancia y violencia legitimada. La verdad única trae consigo una crisis del pluralismo religioso. Ya no hay espacio para otras verdades, otros dioses, otras visiones.

Esta lógica desemboca en persecuciones, inquisiciones, guerras religiosas. La intolerancia no es una perversión del sistema: es una consecuencia directa de su lógica interna. Si solo hay un camino verdadero, todo lo demás conduce al error, y el error pone en peligro la salvación. La violencia, entonces, puede considerarse un acto piadoso: salvar almas a cualquier precio.

Con el monoteísmo absoluto, Dios alcanza su forma más abstracta, más poderosa, más ambiciosa. Se convierte en fundamento del mundo, garante del orden moral, juez de vivos y muertos, pero también en fuente de conflictos, exclusiones, imposiciones.

El paso del politeísmo al monoteísmo marca un giro en la historia religiosa, instaurando una distinción entre "verdadera religión" y "falsas religiones". Esta distinción convierte la diferencia religiosa en un problema político, justificando violencia en nombre de la verdad revelada. El monoteísmo no solo cambia la teología, sino la estructura del conflicto y la exclusión. "La violencia religiosa comienza con la verdad exclusiva." (Jan Assmann, *La distinción mosaica*).

René Girard propone que las religiones nacen del mecanismo sacrificial que canaliza la violencia social hacia una víctima chivo expiatorio. El cristianismo, en su lectura, desvela y desactiva ese mecanismo, pero el retorno a la violencia sacralizada ocurre cuando se sacraliza la verdad cristiana misma. La intolerancia surge cuando lo sagrado deja de ser misterio y se convierte en justificación moral de la violencia. (*La violencia y lo sagrado*).

V EL ECLIPSE DE LOS DIOSES

1. El silencio del cielo: la crisis del monoteísmo

Con la llegada de la modernidad, la fe en el Dios único, absoluto y legislador comienza a resquebrajarse. No por un golpe, sino por una erosión lenta y acumulativa: avances científicos, crítica histórica de los textos sagrados, pluralismo cultural, nuevas sensibilidades éticas y estéticas.

Nietzsche no proclama la muerte de Dios como un grito de victoria, sino como un lamento metafísico. La pérdida de la fe en una verdad absoluta deja un vacío: ¿quién dará ahora sentido, orientación, fundamento? Dios muere, pero nos queda su sombra, y en ella aún titilan esperanzas, culpas y nostalgias.

El silencio del cielo alude a la crisis del monoteísmo cuando, en contextos de sufrimiento radical o de desmoronamiento histórico, Dios calla, no responde, o parece ausente. Esta imagen —del cielo mudo— ha sido abordada desde distintas experiencias: la Shoá, las guerras, la secularización moderna, la muerte de Dios nietzscheana, la pérdida de sentido.

Elie Wiesel , testigo de Auschwitz, plantea la imposibilidad de reconciliar el Dios del pacto con el horror del genocidio. Dios calla mientras el pueblo elegido es destruido. La fe no desaparece del todo, pero queda atravesada por la duda, la rabia y el silencio.(La noche).
Friedrich Nietzsche declara la muerte de Dios como fenómeno moderno: la desaparición del fundamento absoluto. Este "silencio" no es tragedia teológica sino responsabilidad filosófica: "el ser humano debe crear sentido sin Dios". (*Así habló Zaratustra*).

2. La sospecha de la voz humana

Freud, Nietzsche y Marx, "maestros de la sospecha", no se oponen simplemente a la religión, sino que desenmascara sus fundamentos ocultos, sus funciones psicológicas, sociales y morales. Su objetivo no es refutar doctrinas, sino desenmascarar lo que la religión oculta de sí misma: deseos reprimidos, estructuras de poder, proyecciones humanas.

Freud ve en Dios una figura paterna idealizada. Feuerbach lo llama el espejo de nuestras aspiraciones. Marx lo denuncia como instrumento de dominación. Y

tantos otros (Durkheim, Eliade, Girard) lo entienden como construcción simbólica. Dios ya no es alguien allá arriba, sino algo acá abajo.

Los tres maestros de la sospecha, aunque desde diferentes presupuestos, consideraron que la conciencia en su conjunto es una conciencia falsa. Así, según **Marx**, la conciencia se falsea o se enmascara por intereses económicos, en **Freud** por la represión del inconsciente y en **Nietzsche** por el resentimiento del débil.

Para Karl Marx, en la época en que vivió, la religión como ideología era el "opio del pueblo". Legitimaba el orden social injusto, consolando al oprimido y perpetuando la desigualdad.

Los tres coinciden en que la religión no es lo que dice ser: no es revelación divina, sino una construcción humana que responde a necesidades profundas (económicas, morales o psíquicas).

La "teología de la sospecha" no niega necesariamente lo espiritual, pero sí obliga a una purificación crítica del discurso religioso: a interrogar sus motivaciones, su historia, sus efectos.

3. Del mandato divino a la ética sin Dios

El paso del mandato divino a una ética sin Dios ha sido uno de los grandes recorridos del pensamiento moderno y contemporáneo. Supone el desplazamiento de la fuente de la moralidad: de una voluntad trascendente (Dios) a una conciencia autónoma, una racionalidad práctica, o una responsabilidad ante el otro que no requiere de lo sagrado como garantía.

Immanuel Kant afirma que "el deber no necesita a Dios para ser válido". Su imperativo categórico es una ley universal que se da a sí misma la razón práctica. Si bien Kant cree en Dios como "postulado práctico", la moral no depende de un mandato divino. (*Crítica de la razón práctica*).

Friedrich Nietzsche critica la moral tradicional cristiana como una construcción decadente. Tras la "muerte de Dios", el hombre debe crear nuevos valores, sin apoyarse en trascendencia alguna. Propone una moral afirmativa, enraizada en la vida y la voluntad de poder. (*Más allá del bien y del mal)*.

Albert Camus creía que el ser humano vive en un mundo absurdo, sin garantías trascendentes. Frente a ello, propone una ética de la rebeldía lúcida, solidaria y responsable, aun sin Dios. La ética nace de la conciencia del absurdo y de la fidelidad a la vida. Y afirmaba que "el sentido de la vida es la más urgente de las preguntas." (*El mito de Sísifo*).

Emmanuel Levinas, aunque no niega lo religioso, su ética es anterior a toda teología. La responsabilidad por el otro se impone antes de cualquier mandato o ley. El rostro del otro debe interpelarnos como absoluto ético sin necesidad de recurrir a un Dios. (*Totalidad e infinito*).

4. Espíritus sin templo: nuevas espiritualidades

"Espíritus sin templo" alude a un fenómeno profundamente contemporáneo: el auge de nuevas espiritualidades no institucionalizadas, que buscan sentido, trascendencia o comunión sin necesidad de estructuras religiosas tradicionales. Es una espiritualidad desvinculada del templo, del dogma y del clero, pero no por ello vacía de contenido ético, simbólico o experiencial.

Zygmunt Bauman analiza cómo la desinstitucionalización de la religión se inscribe en la lógica de la modernidad líquida. Las creencias ya no se "heredan" sino que se eligen, combinan y desechan. Habla de una "espiritualidad de consumo", efímera, pero también más libre y plural. (Modernidad líquida).

Charles Taylor describe la transición de una sociedad en la que era imposible no creer, a otra donde la fe es una opción más. Plantea que, en lugar de desaparecer, la espiritualidad se pluraliza y se subjetiviza. Habla del "yo buffered": autónomo, racional, pero abierto a una dimensión de profundidad. (*La era secular*).

Ulrich Beck, que analiza el fenómeno de la individualización de la fe, dice que Dios ya no es una figura colectiva, sino personalizada y reinterpretada por cada creyente. El creyente, dice, "elige su Dios" y su forma de relación, más allá de las ortodoxias. (*El Dios personal*).

Jean-Claude Guillebaud, ensayista, periodista y editor francés, aborda cómo el impulso espiritual persiste incluso en contextos laicos, como los derechos humanos, el humanismo, el arte. Habla de una mística laica, una espiritualidad sin religión.(*El principio humanitario*).

5. Ecología, arte, ciencia: nuevos lenguajes del asombro

El cruce entre ecología, arte y ciencia como nuevos lenguajes del asombro responde a una transformación profunda en la sensibilidad contemporánea: una espiritualidad implícita, una reverencia por la vida, la complejidad y la belleza del mundo que se expresa fuera de los marcos religiosos tradicionales. Estos lenguajes no dogmáticos movilizan emoción, ética y sentido.

Bruno Latour desmantela la separación entre naturaleza y cultura. Propone una "nueva religión terrestre": venerar lo viviente sin necesidad de trascendencia. El asombro nace de la interdependencia radical de todos los seres. (*Cara a cara con Gaia*).

James Lovelock, siguiendo la idea de Latour, propone que la Tierra es un sistema autorregulado que se comporta como un superorganismo vivo. Inspiró una nueva reverencia por la Tierra, muy influyente en movimientos ecologistas y ecoespirituales. (*La hipótesis Gaia*).

Gaston Bachelard considera que el arte y la poesía reconectan al ser humano con la profundidad del mundo. El asombro nace del imaginario elemental (agua, fuego, aire, tierra), donde se funden ciencia, sueño y alma. (*El agua y los sueños*).

Carl Sagan, científico y divulgador vio en el universo un motivo profundo de asombro cósmico. "La ciencia no solo es compatible con la espiritualidad; es una fuente profunda de espiritualidad", afirmó. Desarrolló una especie de panteísmo científico, lleno de humildad ante lo vasto. (*Cosmos*).

6. Los dioses como máscaras del deseo

¿Y si los dioses no hablaban? ¿Y si todo fue —como insinuaban ya los escépticos antiguos— una voz humana proyectada hacia el cielo, buscando allí una legitimación, un consuelo, un mandato?

La idea de que los dioses son máscaras del deseo y que el ser humano proyecta en ellos sus anhelos, temores o pulsiones, se entrelaza con un retorno simbólico a la naturaleza, al cuerpo, a lo instintivo y arcaico. Esta línea de pensamiento explora el fenómeno religioso no como revelación objetiva, sino como construcción imaginaria, expresiva, mítica y psíquica.

Ludwig Feuerbach consideraba que Dios es el espejo del ser humano: no es el hombre quien fue creado a imagen de Dios, sino Dios creado a imagen del hombre. Los atributos divinos son proyecciones idealizadas de nuestras propias cualidades deseadas: bondad, eternidad, poder, amor. (*La esencia del cristianismo*).

Para Carl Jung, los dioses y arquetipos son expresiones del inconsciente colectivo. No son falsos, sino formas simbólicas de energía psíquica profunda: deseos, miedos, intuiciones arcaicas (*Símbolos de transformación*).

Tal vez no había nadie al otro lado del trueno, ni del monte, ni de la zarza. Tal vez el ser humano ha sido siempre el autor anónimo de sus propios mandamientos. En ese caso, las religiones no serían errores, sino poesías radicales de la especie, intentos de darle forma al abismo, de decir lo indecible. Pero incluso si fueron ventrílocuos, sus voces marcaron el mundo. Nos legaron mitos, leyes, símbolos, músicas, imágenes, gestos. Inventamos a los dioses, y ellos nos inventaron a nosotros.

EPÍLOGO

A lo largo de la historia, las civilizaciones han modelado sus comprensiones del mundo a través de relatos sagrados, panteones, símbolos y rituales. Estos mitos —lejos de ser simples invenciones— han articulado la forma en que las culturas han percibido su lugar en el cosmos y su relación con lo trascendente. Sin embargo, por debajo de esta vasta arquitectura simbólica, se deja entrever una inquietud más profunda, una pregunta que ninguna narrativa logra colmar del todo: ¿qué hay más allá del mito, más allá de las imágenes que el pensamiento construye para calmar su vértigo?

Desde una mirada lúcida y desapegada, se revela que las divinidades de las religiones —por más sagradas que hayan sido consideradas— no son sino expresiones simbólicas del deseo humano de sentido, imágenes construidas para nombrar lo innombrable, para acercarse a lo inalcanzable. La historia de los mitos, en su diversidad y belleza, da cuenta de ese impulso universal por trascender la finitud, por hallar un orden en medio del caos, entre los cuales se halla el theos bíblico. Sin embargo, detrás de esas figuras, detrás de esos relatos que han guiado civilizaciones enteras, late una Realidad anterior a toda forma, anterior incluso al pensamiento que intenta capturarla. Una Realidad que no habla con voz humana, que no se somete a culto alguno ni se deja encerrar en templos ni escrituras. Es una presencia muda, desbordante, que se manifiesta en el asombro, en la inquietud, en el silencio que persiste cuando se agotan las palabras. No es un dios entre otros, ni siquiera un dios: es el fundamento inasible del ser, el horizonte último ante el cual todo mito cae, y toda certeza se disuelve. Y sin embargo, es allí —en ese abismo sin rostro— donde quizá comienza lo verdaderamente sagrado.

“Dios no es un ser entre otros seres; ni siquiera el más elevado. Dios es el ser mismo, o más exactamente, el fundamento del ser.” (Paul Tillich).

POSDATA

Todo lo afirmado o sugerido en este trabajo no constituye ateísmo, si por ateísmo entendemos la negación de toda Realidad incognoscible que intuimos en el mundo que habitamos, ese mundo en el que, como señaló Kurt Koffka, "el todo es algo diferente de la suma de sus partes". Pero sí representa un ateísmo frente al dios que proponen las religiones, especialmente las monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam): ese theos personal que se concibe como existente fuera del Todo —porque se asume que lo creó desde una exterioridad absoluta—, y que, por tanto, es trascendente al universo que conocemos, en el que vivimos y que también nos contiene. Esa idea de dios es un apriorismo de carácter mítico, aunque dotado de cierta fuerza intuitiva. Sin embargo, en la posmodernidad ya no tiene cabida ese theos que habita en el piso de arriba, el otro mundo. No tiene sentido seguir hablando de "descendió de los cielos" y "subió a los cielos" o de estar "sentado a la diestra del Padre", o "desde allí ha de venir a juzgar" referido a Jesús de Nazaret en la religión cristiana. Nos encontramos, más bien, en un estadio de la historia que podría llamarse "posteísmo": más allá del teísmo, del dios que está en los cielos, pero no necesariamente ateo respecto de la Realidad incognoscible, sea cual sea el nombre que le demos. (Autor).

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

–Bruno Latour, *Cara a cara con Gaia*
–Carl Sagan, *Cosmos*
–Carl Gustav Jung:
- Arquetipos e inconsciente colectivo
- Símbolos de transformación

–Charles Taylor, *La era secular*
–Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*
–Elie Wiesel, *La noche*
–Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*
–Erich Neumann – *Los orígenes de la conciencia (arquetipos y mitologías)*
–Friedrich Nietzsche – *El Anticristo, Así habló Zaratustra*
–Georges Dumézil – *Mito y epopeya*
–Thomas Römer:
- *El dios incivilizado. El origen de Yahvé*
- *La Biblia hebrea: una historia crítica*
- *La invención de Dios*

–Israel Finkelstein & Neil Asher Silberman – *La Biblia desenterrada*
–James Lovelock, *La hipótesis Gaia*
–Jan Assmann, *La distinción mosaica*
–Jean Bottéro – *La religión más antigua: Mesopotamia*
–Jean-Claude Guillebaud, *El principio humanitario*
–Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento entre los griegos*
–John Gray – *Siete tipos de ateísmo*
–Joseph Campbell – *El poder del mito*
–Julien Ries – *Las religiones prehistóricas*
–Karen Armstrong:
- *Una historia de Dios*
- *La gran transformación: El comienzo de nuestras tradiciones*

–Marija Gimbutas, *El lenguaje de la diosa*
–Martin Buber – *Yo y Tú*
–Michel Foucault, *Vigilar y castigar*
–Mircea Eliade:
- *Historia de las creencias y las ideas religiosas (Vol. 1)*
- *Tratado de historia de las religiones (Vol. 2)*
- *Lo sagrado y lo profano*
- *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*

–Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*

–René Girard, *La violencia y lo sagrado*
–Richard Elliott Friedman, *¿Quién escribió la Biblia?*
–Robert Graves – *Los mitos griegos*
–Ulrich Beck, *El Dios personal*
–Walter Burkert – *La creación de lo sagrado*